

EL ORIGEN DE LA IGLESIA DESDE EL ORIGEN DE LA FE
LA IGLESIA EN EL HORIZONTE DE LA REVELACIÓN

§ 40

ISRAEL COMO COMUNIDAD DE LA FE Y DE LOS CREYENTES

La constitución conciliar *Lumen gentium* describe esta temática del modo siguiente: los que creen en Cristo están congregados en la Iglesia. Esa Iglesia empezó ya a perfilarse desde el comienzo del mundo: *ecclesia ab origine mundi praefigurata*; en la historia del pueblo de Israel y en la antigua alianza fue preparada admirablemente: *«ecclesia in historia populi Israel ac foedere antiquo mirabiliter praeparata»* (N.º 2).

La Iglesia de los orígenes

Acerca de la prefiguración de la Iglesia desde el comienzo del mundo hay que decir lo siguiente: ya en la denominada «historia primitiva» (Gén 1-11), que precede a la historia de Israel, aflora el tema de la «Iglesia como comunidad de los creyentes y de los que están unidos con Dios por la fe».

Naturalmente que esto no ocurre de una manera temática y explícita ni con tales palabras. Pero la teología posterior reflexionó sobre esos comienzos también bajo el tema de la «Iglesia». Si, empleando una palabra del Vaticano II, la Iglesia puede entenderse como sacramento, como signo visible y eficaz de la unidad y la unión de los hombres con Dios y, con ello, de los hombres entre sí (N.º 1), no es desacertado hablar también de ello en relación con el comienzo de la humanidad, tal como lo expone la Biblia.

La denominada protología, o sea, las afirmaciones sobre el principio, sobre los comienzos, como los presenta Gén 1-11, empiezan por describir al hombre como obra y como creación de Dios; más aún, como su imagen y semejanza, es decir, al hombre en su comunión originaria con Dios.

Desde esa idea proyectó la teología de los Padres de la Iglesia el modelo de una *ecclesia ab Adam*, de una Iglesia fundada con Adán.

Bien conocida es la concepción de una *ecclesia ab Abel* desarrollada por Agustín¹. Agustín se refiere con ello a una posible comunidad de los justos, de los piadosos, que tienen su modelo bíblico en Abel, y ello incluso después de la caída del hombre.

Ciertamente que no es posible establecer de un modo histórico o geográfico esa «Iglesia de los comienzos», la *ecclesia ab Adam* o *ab Abel*; pero tampoco puede decirse que tal concepción sea un juego ocioso sin consistencia alguna en la realidad.

Hemos de empezar por poner en claro que las afirmaciones hechas en la denominada historia primitiva son «protología y etiología». Lo primero no es sólo un comienzo temporal, sino una realidad que se presenta en la historia y en ella opera: es la realidad de creación y salvación, de culpa y caída; la realidad de que el hombre está referido y destinado a Dios, y que lo sigue estando incluso después de la caída. Tales realidades son factores —según la Biblia— que operan en la historia y al presente.

Por tal motivo también a la concepción de una Iglesia de la humanidad, de una *ecclesia ab Adam* o *ab Abel* le corresponde un significado real, ya que puede decirse de los hombres que viven orientados hacia Dios, de los hombres de la justicia, del amor y la reconciliación, de los pacificadores, que están referidos y vinculados a aquello que la Iglesia pretende y debe ser: signo de la unidad de los hombres con Dios y de los hombres entre ellos. Es ésta una afirmación que vale para el presente.

Agustín ha expresado esa idea de un modo tan audaz que difícilmente hubiera podido esperarse:

«Desde el comienzo del mundo todos los justos tuvieron a Cristo por su cabeza. Creyeron en su futura aparición como nosotros creemos en su venida ya realizada, y por la fe en él fueron redimidos. Han cambiado los tiempos, no la fe. Las palabras cambian según las determinaciones temporales con que se aplican.

»Uno es el sonido de “vendrá”, y otro el de “ha venido”. El sonido es diferente, pero los enlaza la misma fe, tanto a los que creen que vendrá como a los que creen que ya ha venido. Con tiempos diferentes, pero por la misma puerta —que es Cristo— vemos entrar a los hombres.»

«Todos nosotros somos miembros de Cristo y al mismo tiempo su cuerpo. No sólo los que viven en este lugar, sino todos los que habitan

1. Cf. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, en *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (homenaje a Karl Adam), dir. por M. Reding, Düsseldorf 1952, 79-108; F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, Munich 1933; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* III/1, 66-71.

el planeta entero. No sólo los que viven en este tiempo, sino también ¿cómo podré decirlo?... Desde Abel el justo hasta el fin de los tiempos todos los hombres, que caminan siempre en rectitud por la vida, forman el cuerpo entero de Cristo»².

El Vaticano II ha citado el texto siguiente de Agustín, aunque sólo en su mitad: «Así avanza la Iglesia, entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios, en su peregrinaje» (n.º 8). Y continúa Agustín: «Y así ha sucedido siempre en este mundo, ya desde Abel, el primer justo al que mató su hermano, y así seguirá ocurriendo hasta el fin del mundo.»

La expresión «cristiano anónimo» como una posible descripción y categoría del hombre que se encuentra fuera de la Iglesia visible tiene también su apoyo y fundamentación en la idea de la Iglesia de la humanidad.

La Iglesia en Israel

El concilio Vaticano II dice que la Iglesia estuvo admirablemente *preparada* en la historia de Israel y en la alianza antigua.

Ya hemos hablado ampliamente de la historia de la fe de Israel (véase p. 300-312). Ahí está también la coordinación de Israel y la Iglesia: ambos son comunidades de fe.

Israel es, como pueblo, una *comunidad de fe*. Si el contenido del credo israelita es la historia de ese pueblo realizada por Yahveh, quiere decirse que el individuo sólo puede creer en tanto que descendiente de esa estirpe y en tanto que se integra en la historia concreta de ese pueblo. La comunidad del pueblo es la portadora y transmisora viva de la fe. Sólo quien pertenece a la comunidad de ese pueblo, pertenece a la comunidad de fe; y quien desea adherirse a la misma sólo puede hacerlo en tanto que miembro de dicho pueblo.

Lo cual no significa en modo alguno que pueda hablarse de un colectivismo veterotestamentario en el sentido de que el individuo quede por completo absorbido. El individuo no se pierde sino que se encuentra a sí mismo en medio de la comunidad. Por ello, también el individuo —y no sólo Israel como comunidad— se convierte en elegido de Yahveh, en hijo y siervo de Dios. Entre individuo y sociedad existe aquella relación, con la que el individuo está sostenido por la comunidad a la vez que él la sostiene en tanto que responsable de la misma. Su obrar supera la esfera meramente individual redundando en bien y en mal de la comunidad.

2. En M. Schmaus, 66.

No obstante en el curso de la historia de Israel cada vez se va imponiendo más la idea de que la adhesión a la fe israelita no sólo puede definirse por la pertenencia racial al pueblo, sino que es posible y puede ser efectiva por encima de las fronteras del mismo. Lo cual significa que el horizonte de la comunidad creyente puede superar la comunidad fáctica del pueblo. En consecuencia, también hay justos fuera de Israel. Más aún, en el seno del mismo pueblo se va abriendo paso cada vez con mayor claridad una distinción: la pertenencia al pueblo no constituye como tal una garantía de la integridad de la fe en Israel como comunidad creyente. Una y otra vez se ha puesto de manifiesto que no era el pueblo en su conjunto, sino su núcleo o un resto el portador de la fe yahvista. En tiempos del profeta Elías lo fueron los siete mil que no habían doblado la rodilla ante Baal. Lo mismo hay que decir de los profetas y del grupo, a menudo pequeño, de sus amigos, que se destacan frente a la gran mayoría del pueblo. Y algo parecido ocurre con el grupo de los Macabeos, cuando el pueblo en su casi totalidad ya no era una comunidad creyente.

Más importante que la pertenencia corporal a Israel, que tiene por padre a Abraham, es por tanto la filiación abrahámica que consiste en llevar a cabo *la fe de Abraham* (cf. Mt 3,9).

Pero precisamente ese núcleo, ese «resto de Israel», no tuvo la función de cerrarse en sí mismo al modo de una secta, sino que debía ser la fuerza de renovación y continuidad de la fe para todos.

Israel como comunidad creyente es y debe ser a la vez una *comunidad de derecho*. Y por ello no entendemos ninguna construcción u organización jurídico-formal, sino una comunidad en la que predomina el derecho en forma de *justicia*, que es una imitación de la justicia de Yahvéh. La base de esa comunidad de derecho son las *Diez palabras*, el Decálogo, como *ley fundamental* de Israel. La permanente tentación humana de presentar los propios intereses como la causa de la justicia y de aureolarlos con el nimbo del derecho la conoció también Israel y a ella sucumbió, sobre todo por parte de sus dirigentes, los reyes y los sacerdotes.

El abuso del derecho no sólo lo descubrimos nosotros críticos de hoy, también *los profetas* de la antigua alianza llamaron resueltamente la atención sobre el tema. Lo que significaban derecho y justicia lo aclararon mediante el reverso de la injusticia.

Y lo que entendían por injusticia lo indicaron con un nombre concreto: no es la transgresión de un punto de la Ley, sino la postergación de los derechos humanos, la opresión y explotación de los pobres, de los desamparados e indefensos, de las viudas y los huérfanos, de los que carecían de privilegios. Justicia es la renuncia a la violencia y el esfuerzo por la paz, a la que se exalta como fruto de la justicia.

Como muestra de esa defensa apasionada basten como ejemplo unos textos tomados de los profetas. Amós (ha. 760) habla en nombre de Yahveh: «Yo aborrezco y desecho vuestras festividades y me causan disgustos vuestras asambleas. Y cuando vosotros me presentéis vuestros holocaustos y dones, yo no los aceptaré: ni volveré mi vista hacia las gordas víctimas que me ofrecéis en voto. Lejos de mí vuestros tumultuosos himnos: yo no escucharé las canciones al son de vuestra lira» (5,21-24).

El profeta Isaías se lamenta, hacia el 740, sobre Jerusalén, ciudad en la que abunda el culto pero escasea la justicia: «Y cuando levantéis las manos, yo apartaré mi vista de vosotros; y cuantas más oraciones me hicieréis, tanto menos os escucharé: porque vuestras manos están llenas de sangre. Lavaos, purificaos, apartad de mis ojos la malignidad de vuestros pensamientos, cesad de obrar mal. Aprended a hacer bien, buscad lo que es justo, socorred al oprimido, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda» (Is 1,15-17).

Miqueas, contemporáneo de Isaías, declara: la señal de conversión no es la abundancia de sacrificios cúlticos, sino el cumplimiento de la exigencia: «Hombre, se te ha dicho lo que es bueno y lo que el Señor aguarda de ti: simplemente esto: obrar el derecho, amar la bondad y fidelidad, caminar en temor reverencial con tu Dios» (6,8).

Según Alfons Deissler, tales palabras no son sólo un compendio adecuado del mensaje fundamental del Antiguo Testamento, sino también un legado permanente para la comunidad de los fieles, que es la Iglesia de Jesucristo³.

En Israel se dio también el fenómeno de *la comunidad litúrgica y cultual*, la comunidad que en el culto religioso da voz y expresión a su fe mediante la palabra y el signo, especialmente en los sacrificios. En la celebración litúrgica se meditan las acciones de Dios mediante la palabra, en forma de rememoración, acción de gracias, alabanza, reviviéndolas y orando por el futuro. Mediante los signos litúrgicos, y sobre todo mediante un desarrollado rito sacrificial, se representa simbólicamente aquello que mueve y define la fe de Israel, aquello de lo que vive.

En el *sacrificio* se expresa, bajo la forma de don y de ofrenda, una adoración y un acatamiento. La idea fundamental es que la ofrenda sacrificial ocupa el lugar del oferente y lo sustituye, expresando aquello que le mueve: gratitud, reconocimiento, entrega, aunque también súplica o expiación de la culpa.

Entre los israelitas se rechaza explícitamente con la idea del sacrificio una concepción corriente en la Antigüedad: la de que Dios necesitaba

3. A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*, Friburgo-Basilea-Viena 1979, 122, 156.

de los dones, cuando es él personalmente el dador de todo bien. No es Dios sino el hombre, el que tiene necesidad del sacrificio, como expresión simbólica de lo que puede decirse con la palabra.

En el sacrificio se simboliza de modo particular una comunión de Dios con el hombre y se considera como algo eficaz. La ofrenda sacrificial se transforma y cambia, en tanto que don ofrecido —gracias a su nuevo destino y finalidad—, se convierte en expresión de la entrega personal a Dios. La aceptación del sacrificio crea una vinculación con el oferente; cosa que se expresa mediante la combustión de los dones o de parte de los mismos. Una forma absolutamente esencial de la comunión con Dios la representa el banquete sacrificial que se hace con el sacrificio y ofrenda y que crea una *comunión convivial*. Mediante la misma se establece, vivifica y renueva simultáneamente una comunión de los hombres entre sí. El banquete sagrado es un elemento básico en todas las religiones.

La crítica de *los profetas* no apunta tanto a los sacrificios y al culto como tales, sino al abuso de los mismos, cuando ni la vida ni el *ethos* responden al culto, cuando al socaire del culto se pretende librarse de las obligaciones de la justicia, o cuando con el culto, y muy especialmente con el sacrificio, se quiere disponer de Dios según el principio jurídico del *do ut des*.

Del culto y de la liturgia veterotestamentarios se exige explícitamente —con la «prohibición de las imágenes»: «No te harás imagen alguna»— que sea un servicio religioso sin imágenes. También se prohíben de forma expresa los sacrificios humanos, la idolatría, la hechicería, la magia, la adivinación, la automutilación ritual y la prostitución sagrada. En tales prácticas, corrientes en los cultos coetáneos, Israel no debe ser como los otros pueblos, que en aquella época las cultivaban precisamente en sus religiones. A eso se añaden muchas «prescripciones de pureza» cültica, que asimismo servían para una especificación de la acción litúrgica y para distinguirla de otros cultos.

El lugar del servicio divino cambió en Israel con el curso del tiempo y del paso de la historia. El pueblo nómada de los primeros tiempos tuvo como lugar del culto y de la asamblea litúrgica *la tienda*, la tienda del encuentro, la tienda sagrada conocida como tienda de la alianza.

Cuando la tienda era levantada y trasladada a otro punto, se pensaba que Yahveh avanzaba también y caminaba con el pueblo.

En el período de la sedentarización, y más exactamente en tiempos de la monarquía, se alza en lugar de la tienda una casa sólida, que es el santuario permanente del pueblo. Esa evolución culmina con la figura del *templo*, construido en el Jerusalén por el rey Salomón (cf. 1Re 6-8). El templo apareció entonces como la forma adecuada de asamblea y reunión para aquella situación de Israel, y especialmente para la monarquía,

con vistas al servicio litúrgico, la plegaria y el sacrificio; culminaba así lo que se había iniciado con el acontecimiento del Sinaí. Por el templo se convierte Jerusalén en la ciudad santa. Las fiestas israelitas se celebran en el templo, son fiestas de la asamblea del pueblo en el templo.

Acercas de los motivos de fe relacionados con la construcción del templo hallamos expresión clara en la plegaria del rey Salomón al consagrar dicho templo: «Mas, en efecto, ¿es creíble que verdaderamente Dios ha de habitar sobre la tierra? Porque si ni los cielos, si ni los altísimos cielos pueden abarcarte, ¿cuánto menos esta casa que yo te he construido? Atiende a la oración de tu siervo y a sus súplicas, Señor... Estén tus ojos abiertos de día y de noche sobre esta casa, sobre la casa de la cual dijiste: Mi nombre será en ella invocado...» (1Re 8,27-29).

Para completar lo dicho, hay que añadir que, tras la destrucción del templo salomónico, hubo el templo reconstruido después del exilio y el que levantó el rey Herodes. Este último fue el templo de la época del Nuevo Testamento.

En el exilio de Babilonia surgió una nueva forma de lugar y espacio dedicado al servicio divino: la *sinagoga*, que originariamente designó a la comunidad reunida, y después el espacio de la asamblea litúrgica, la casa de oración.

Cuando, al regreso, se reconstruyó el templo como lugar central de la liturgia y del culto reanudándose el servicio del templo, se mantuvo la forma e institución de la sinagoga, sobre todo como lugar de reunión de la comunidad local. La vinculación con Jerusalén, el templo y el pueblo entero como comunidad litúrgica tuvo su expresión para todos los israelitas en la obligatoria peregrinación anual al templo para celebrar las grandes fiestas populares.

La expresión hebrea para designar la asamblea litúrgica del pueblo de Israel es *kahal*, que la traducción griega del Antiguo Testamento, conocida como de los *Septuaginta*, vierte con la palabra *ekklesia*. Esta palabra, bien conocida a su vez en el ámbito helenístico, significaba una «asamblea popular».

Ahora bien, resulta muy instructivo observar cuáles son los elementos estructurales vinculados a la concepción griega y hebrea de *ekklesia* y ver cómo la misma palabra significa cosas diferentes cuando el contexto cambia.

En la concepción griega la palabra *ekklesia* designa la asamblea de los miembros con derecho a voto, de los varones adultos, de una *polis*, que ejercen el poder legislativo en dicha *polis* y que lo llevan a la práctica. La *ekklesia* es la suprema autoridad decisoria de la ciudad o del pueblo, debidamente convocada; la *ekklesia* es un concepto político, connatural sobre todo en las democracias.

En la concepción hebrea, y como versión y traducción del vocablo

kahal, la *ekklesia* es la asamblea de la comunidad popular de Israel. Pero la diferencia con la concepción griega es notable por estos motivos: primero, en la asamblea popular griega se trataba y se hacía política, a ella sólo tenían acceso los varones; por el contrario, en Israel se reunía el pueblo todo: varones, mujeres y niños. El modelo de esa asamblea era la que todo el pueblo había celebrado en el Sinaí. El día de dicha asamblea se denominaba «el día de la reunión» (Dt 9,10; 18,26).

La asamblea popular de Israel no se reunía con el fin de tomar consejo y decisiones de índole política. Israel se congregaba con el propósito de escuchar la *thora*, la palabra, las palabras de Dios y para reflexionar sobre la orientación, instrucciones y praxis que de la misma se derivaban, y que también podían tener un gran relieve político. La *ekklesia* israelita, el *kahal*, es primordialmente una asamblea popular litúrgica por la escucha de la palabra de Dios, de la ley, y con la misma disposición con que lo hicieron los antepasados en el Sinaí. Sólo que la escucha de la palabra se actualiza en la *ekklesia* de cara a lo que aquí y ahora hay que hacer en Israel.

Con la situación de Israel en el destierro y después del mismo, en el tiempo de la reconstrucción de Israel viene dado el hecho —nuevo— de la dispersión de Israel, de la *diáspora*. Da origen a la división entre judíos de la diáspora y judíos de Palestina. La diferencia se marcaba también en la misma estructura de la fe: hay una gran apertura de los judíos de la diáspora hacia lo ajeno, hacia el helenismo, en contraste con la mentalidad cerrada de los judíos palestineses. En la asamblea litúrgica, junto a rememoración de la asamblea del pueblo que había tenido efecto en el Sinaí, se articulaba también la esperanza en una reunión y asamblea futura del pueblo de Dios desde todos los ángulos de la tierra.

Israel como comunidad cáltica no sólo se define por el lugar como centro de culto y de la liturgia, sino también por el *tiempo* como tiempo para la reunión litúrgica, para el recuerdo de alabanza y agradecimiento por las grandes hazañas de Yahveh. Ese tiempo separado y destacado es el sábado, el día del descanso del Creador, del reposo del hombre, el día que debe ser santificado, que ha de quedar libre para la memoria, el gozo y la acción de gracias, para las obligaciones respecto del prójimo, como un signo de la libertad y de la responsabilidad social: «El sábado es para el hombre» (Mc 2,27). Los tiempos señalados son las fiestas: la de pascua en recuerdo del éxodo o salida de Egipto, la de pentecostés que rememora el acontecimiento del Sinaí, la fiesta de los tabernáculos en acción de gracias por la marcha a través del desierto, a la vez que como fiesta de la recolección y como fiesta de la reconciliación (el Yom Kippur), el gran día penitencial de todo el pueblo. De las fiestas de Israel hay que decir que en ellas se mezclan elementos naturales de las esta-

ciones del año, como la siembra, la cosecha, el equinoccio (en Canaán), con elementos históricos.

El sentido del sábado y de las fiestas queda ya señalado al decir que eran días de fiesta, de memoria y conmemoración, plegaria, libertad y asueto para el servicio de Yahveh y del prójimo. El tiempo sagrado o separado tiene que ser un signo y recordar al hombre que todo el tiempo es de Dios, que cada día puede y debe ser un día del Señor, al igual que el espacio reservado para el culto y el servicio litúrgico que debe recordar que no sólo el templo sino que «la tierra entera es del Señor».

§ 41

LOS ÓRGANOS DE LA COMUNIDAD DEL PUEBLO DE ISRAEL COMO UNA COMUNIDAD DE FE

Con una comunidad de fe, derecho, liturgia y culto viene también dada necesariamente una *estructura*. La cual requiere, a su vez, unos órganos así como ciertas funciones, roles y cometidos de tales órganos al servicio de la comunidad. Esto también puede demostrarse en Israel, y responde a su vez a una notable evolución del pueblo¹.

Los patriarcas

Al comienzo está el *padre* de la familia, la cabeza de la estirpe y del clan. Asume las funciones de dirección, de ordenamiento decisivo para la comunidad que es la familia y la tribu. Con esa su autoridad, el padre, el ancestro, asume como *patriarca* también las funciones religiosas: ora, sacrifica y realiza los usos religiosos.

Moisés y el sacerdocio

Con la ampliación del pueblo de las doce tribus —que siempre siguió siendo un pueblo pequeño— Moisés asume las funciones necesarias en una comunidad mayor. En su persona se conjugan el portavoz político y el dirigente del pueblo en la marcha del éxodo a través del desierto hasta la frontera de Canaán, es el administrador del derecho, de la ley

1. L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament*, Stuttgart 1938; H. W. Hertzberg, *Werdende Kirche im Alten Testament*, Munich 1950; N. Füglistner, *Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie*, en MySal IV/1, 23-99.

y con ello también el juez, y, finalmente, es el sacerdote que intercede por su pueblo ante Dios orando, suplicando, ofreciendo sacrificios y el que, en nombre de Yahveh, se dirige a su pueblo. En esa función está al servicio de la triple función de Israel como comunidad creyente, jurídica y litúrgica.

En el curso de la historia de Israel pronto se establece una *diferenciación* de esa estructura por cuanto que las distintas funciones se asignan a personas diferentes.

De acuerdo con el Código sacerdotal —una de las cuatro fuentes literarias del Pentateuco—, ya el propio Moisés destinó a su hermano Aarón y a los hijos de éste para sacerdotes, consagrándolos mediante ciertos ritos (Lev 8). El sacerdocio posterior de Jerusalén, que aspiraba a una posición central en el servicio del santuario al que se destinaba el sumo sacerdote, se reclamaba a Aarón y sus hijos.

Por otra parte, nos llegan ecos de otra tradición, según la cual ya en tiempos de Moisés fue la tribu de Leví, que se había mantenido firme en la fe, la que fue encargada con unas funciones sacerdotales, que a su vez tuvieron que ver con el desarrollo del culto y del servicio litúrgico en el tabernáculo, en el templo y en la sinagoga y que se diferenciaban también por su contenido.

Las diferencias entre pontífice, sacerdote y levita surgen más tarde, en la época posterior del destierro. Las funciones litúrgicas se referían al servicio de las oraciones y sacrificios, pero sobre todo —y ello en medida siempre creciente— en el exilio y en la diáspora a la instrucción en la ley, a su exposición y aplicación a los casos concretos. Junto a la figura del sacerdote aparece la del letrado en las Escrituras, la del maestro de la ley, el teólogo y, en una época posterior, el maestro sapiencial, que no enseña teorías abstractas sino una sabiduría de la vida.

Los jueces

Tras Moisés y Josué la función política la asumieron los llamados *jueces* y conocidos también como caudillos y salvadores. Se trata de héroes tribales (Gedeón, Sansón, Jefe, Samuel). No constituyen una institución sino que en determinadas necesidades o peligros aparecen al frente de alguna de las tribus del pueblo.

Su vocación se considera especialmente como un libre acto de elección por parte de Yahveh. Las gestas de los jueces son una prueba del poder divino, habida cuenta sobre todo de la tantas veces ponderada relación entre la prepotencia de los enemigos y el minúsculo potencial de las tribus de Israel. Sobre tales acontecimientos informa el libro de los Jueces, no en el sentido de unas biografías históricas ni como un

relato del conjunto de sucesos, sino en el marco de un esquema teológico (Jue 2,6-3,11), como composición de muchas tradiciones particulares.

La posterior historiografía, de tintes idealistas, describe la época de los Jueces, anterior al establecimiento de la monarquía, como un tiempo en que la inmediatez a Dios y la libertad del dominio divino sobre las doce tribus de su pueblo hallaron expresión espontánea y carismática.

Los reyes

El último de los Jueces, Samuel, representa el paso hacia una mayor estabilización, hacia la constitución de *la monarquía*. Primero se interpreta la petición de un rey por parte del pueblo (1Sam 8) como un rechazo de Yahveh, como expresión del deseo de que Yahveh no siga siendo el rey (1Sam 8,7). Pero esa voluntad popular acaba por imponerse: «Ha de haber un rey sobre nosotros. Y nosotros hemos de ser como todas las naciones: nuestro rey nos administrará la justicia, y saldrá a nuestro frente y combatirá por nosotros en todas las guerras» (vv. 19-20). Samuel elige y unge a Saúl y más tarde a David como reyes, como reyes por la gracia de Dios. Fue David el que logró que las doce tribus formasen una unidad permanente estatal, capaz de someterse las ciudades-estado cananeas. Ese proceso llevó aneja la pérdida de la autonomía de las doce tribus, que de nómadas libres se convirtieron en súbditos del rey.

Se acepta la monarquía, cuando es una monarquía «según el corazón de Yahveh», para emplear el lenguaje bíblico; de modo que la soberanía de Dios lejos de verse orillada encuentra su mejor expresión en la fe y obediencia del rey a Yahveh.

Cuando la monarquía se introduce en Israel era ya una institución firme en el Próximo Oriente, donde el rey no era sólo un dirigente político, sino una figura religiosa, que las más de las veces era adorado como un dios, cosa que se manifestaba en el ceremonial palatino, en las formas de entronización y en las formas de homenaje y pleitesía. En Israel, por el contrario, aunque el rey es también en tanto que elegido una figura religiosa, no hallamos rastro alguno de divinización ni de adoración del representante de la monarquía. Eso era algo que no fue posible por la incorporación del rey y de la monarquía a la historia de la fe de Israel, siempre dominada por el tema de que Yahveh era el Rey de su pueblo. El rey israelita es aquel que reconoce esto explícitamente.

El monarca lo reconoce como un hecho de la fe de Israel y, por tanto, de su propia fe. Sobre esa base cabía también la posibilidad de examinar y criticar el comportamiento del rey. De ese derecho a la crítica

se hizo uso temprano, pues el primer rey, Saúl, fue rechazado siendo sustituido por David.

Esa posición del rey y de la monarquía israelitas, que descansaba en la fe, no pudo impedir sin embargo una secularización y mundanización creciente del reino y que, en concreto, la selección y elección del rey, como en los casos de Saúl y de David, cediera ante el derecho de sucesión, en lugar de la fe entrasen los intereses y cálculos políticos, y que la unión estatal de las tribus israelitas con los habitantes de Canaán fuera más importante que la unión y fortalecimiento en la fe.

El esplendor de la monarquía no duró mucho tiempo, reduciéndose a los años de Saúl, David y Salomón. A la muerte de éste último (ha. 930) el reino davídico quedó dividido por decisión popular en el reino del Norte y en el reino del Sur.

El reino septentrional, con su posterior capital Samaria, reunía diez tribus, mientras que el meridional, con la capital Jerusalén, se reducía a la tribu de Judá. En tanto que ciudad de David, y como la ciudad del templo, Jerusalén adquirió una importancia singular para todas las tribus.

Entre el reino del Norte y el del Sur, y entre los reyes de uno y otro, prevalecieron las relaciones de tensión y rivalidad. A fin de preservar su autonomía los reyes del reino septentrional, empezando ya por Jero-boam, procuraron mantenerse alejados de Jerusalén y su templo. Para lo cual volvieron a conectar con los primitivos santuarios cananeos, en los que los reyes, junto al culto de Yahveh, permitían también la adoración de Baal.

Llegó con ello la división, el cisma del pueblo de Dios. Así se explica el pluralismo de las tradiciones de la fe, que ha quedado reflejado en las distintas fuentes y corrientes de tradición del Antiguo Testamento.

Mas, pese a la división del pueblo en dos reinos, entre ellos hubo siempre un lazo común: la fe en Yahveh, el Dios de todo el pueblo israelita, que regía el destino y la historia de ambas fracciones. Persistió además la esperanza de que los dos reinos volverían a unirse. Esa reunificación —y así lo conciben sobre todo los grandes profetas que fueron Isaías, Jeremías y Ezequiel— sólo será posible, por lo demás, por el camino de la renovación y purificación de ambos reinos. La reunificación, por su parte, no consistirá sólo en el restablecimiento del viejo estado de cosas, sino que será una creación nueva.

Cabría preguntarse si la separación de ambas partes del pueblo de Dios no viene a ser una especie de anticipo de lo que ocurriría luego con el pueblo neotestamentario. Hasta se ha intentado descubrir una especie de división confesional entre los dos reinos, y se ha querido ver en el reino del Norte a las Iglesias protestantes, mientras que el del Sur con su énfasis cultural representaría a la Iglesia católica. Hay algo más im-

portante: en el Antiguo Testamento ya aparece dibujado el camino que conduce a la unidad. Se llega a la unidad por la reunificación, y ésta pasa por la renovación: una renovación que tiende a la reunificación: *Ecclesia semper reformanda*. También aquí es cierta la frase de que «*Ecclesia praeparata in historia populi Israel*», la Iglesia tuvo su preparación en la historia del pueblo de Israel.

Los profetas

Otra instancia en Israel, como comunidad creyente, jurídica y litúrgica, y tal vez la más importante es *el profeta*, al que ya nos hemos referido cuando estudiábamos el tema de la revelación (cf. p. 308ss). Profeta y profetismo tienen en Israel una historia larga y diferenciada, y una función determinada por esa misma historia. Los profetas aparecen en la historia de Israel sobre todo en los momentos importantes de transición y de giro.

Así, se le llama profeta a Moisés, en tanto que llamado y elegido por Dios, que habla, actúa y juzga en nombre de Yahveh, y que es un vidente. Representa además, el criterio para valorar la categoría de los profetas posteriores.

Al comienzo de la época dinástica juega un papel decisivo Samuel, al que ya nos hemos referido, y al que se le llama juez y profeta. Es el portavoz con mayor prestigio en el tema de la introducción de la monarquía en Israel. Y él es quien unge reyes a Saúl y a David.

Por el año 1000, en tiempos del rey David, aparece el profeta Natán, que en una escena memorable reprocha al rey su gran transgresión al haberse hecho culpable de la muerte de Urías (2Sam 12,1ss).

El profeta frente al rey, y a menudo contra él: he ahí la gran diferencia respecto de los profetas palaciegos, y uno de los motivos que reaparece una y otra vez en la historia israelita. Ilustra el hecho de que Israel no debía ser como los otros pueblos.

Tras la división del reino se alza en el Norte el profeta más poderoso después de Moisés: el profeta Elías. Su nombre es todo un programa, y significa «mi Dios es Yahveh». Aparece como un segundo Moisés, que lucha contra los sacerdotes baálicos, contra el rey Acab y contra el pueblo indiferente del que reclama una decisión.

En el reino meridional (740/734), con su capital Jerusalén, actúan a su vez Isaías y el rey Acas, siendo necesaria una gran decisión. El profeta Isaías advierte al rey de los peligros de una política de alianzas, y lo hace mediante una apelación a la alianza con Yahveh y reclamándose a las obligaciones de la fe con las palabras clásicas: «Si no creyereis, no subsistiréis» (Is 7,9). Cien años después es el profeta Jeremías el que com-

parece en el palacio real y ante el pueblo. Es el profeta de las calamidades, que en su discurso sobre el templo advierte contra cualquier falsa seguridad, y que ve llegar el fin sin poder detenerlo. En la cautividad de Babilonia encontramos a los profetas Ezequiel (580) y Daniel (540). A muchos de estos profetas se les llama profetas escritores, porque su predicación se nos ha transmitido en los escritos que llevan su nombre.

Al lado del rey y la monarquía están *los sacerdotes y el sacerdocio*, a los que se contrapone el profeta. Y estalla el conflicto a propósito de los peligros que conlleva un culto, convertido en fin de sí mismo. Tras pronunciar su discurso sobre el templo el profeta Jeremías es golpeado por el sumo sacerdote de Jerusalén, que le pone en el cepo y lo expone a las burlas y mofas del pueblo (Jer 20).

Acerca del profeta, del destino profético y sobre los profetas verdaderos y falsos hay en el profeta Jeremías un testimonio impresionante: «¡Oh Señor!, tú me sedujiste, y yo me dejé seducir; tú fuiste más fuerte que yo, y te saliste con la tuya; yo soy todo el día objeto de irrisión, todos hacen mofa de mí. Porque ya tiempo hace que estoy clamando contra la iniquidad, y anunciando a voz en grito: ¡Violencia y opresión! Y la palabra del Señor no me acarrea más que continuos oprobios y escarnios. Y así me dije: No volveré más a hacer mención de ella, y no hablaré más en nombre del Señor. Pero luego sentí en mi corazón como un fuego abrazador encerrado dentro de mis huesos; quise sofocarlo, y no tuve fuerzas para ello. Oigo el cuchicheo de muchos: Terror de todos lados. Delatadle, le delataremos. Todos mis amigos espían mi tropiezo: Quizá sea seducido y prevaleceremos contra él y tomaremos de él venganza. Pero el Señor, cual esforzado campeón, está conmigo; por eso caerán y quedarán sin fuerzas aquellos que me persiguen...» (20,7-11).

«Así, a los profetas de Jerusalén los vi imitar a los adúlteros, e ir en pos de la mentira, y que infundían orgullo a la turba de los malvados, para que cada uno de ellos dejase de convertirse en su maldad» (23,14).

«He aquí lo que dice el Señor de los ejércitos: No queráis escuchar las palabras de los profetas que os profetizan y os embaucan; ellos os cuentan las visiones de su corazón, no lo que ha dicho el Señor. Dicen a aquellos que blasfeman de mí: El Señor lo ha dicho: Tendréis paz. Y a todos los que siguen la perversidad de su corazón les han dicho: No vendrá sobre vosotros ningún desastre» (23,16s).

Los ancianos

Y hemos de mencionar otra instancia, otro órgano más, en la comunidad creyente, jurídica y litúrgica que es Israel: *la institución de los ancianos*, de los presbíteros. Por tales se entienden ante todo los jefes

del clan y de la tribu. El nombre de «anciano» no alude tanto a la edad fisiológica cuanto a una autoridad y dignidad sostenida por la sabiduría y experiencia de la vida.

Los ancianos aparecen ya como un grupo en tiempos de Moisés; son los representantes del pueblo en la alianza del Sinaí.

Tras la conquista de Canaán los ancianos fueron los dirigentes de las comunidades y ciudades; formaron un gremio al que incumbían las tareas de la administración, el tomar decisiones y el administrar justicia.

En tiempos de la monarquía, y debido a la organización unitaria y cerrada, aparece una burocracia centralista con toda una jerarquía de funcionarios, que procura reducir en lo posible la influencia de los ancianos como representación del pueblo. Pero, así y todo, la institución se mantuvo.

En la época del destierro la institución de los ancianos adquirió nueva importancia. Fueron una de las instancias supervivientes en la autoadministración. Y de hecho fueron los presidentes de las comunidades y de la sinagoga litúrgica, junto con el *rabbi*, el maestro judío, cuyo cometido era la exposición y aplicación de la ley. El órgano y la instancia de los ancianos en las sinagogas judías como representación de los laicos persiste todavía hoy.

Sólo en época posterior hubo un consejo de ancianos como suprema autoridad de gobierno, perfectamente definida y con sede en Jerusalén. Junto con los representantes del sacerdocio, entre los que se elegía al pontífice, y junto con los maestros de la Escritura, los teólogos oficiales, formaron el *Consejo supremo*, el sanedrín, en Jerusalén.

Podemos, pues, decir que dentro de Israel, como comunidad de fe, derecho y servicio religioso, se coordinan en líneas generales y en concreto determinadas estructuras, órganos y funciones. La correlación y la tensión se dan sobre todo entre el profetismo y las instituciones. Y con todo ello se da una *praeparatio ecclesiae* también como comunidad creyente, jurídica y litúrgica, que en razón de su carácter comunitario requiere ciertos órganos y funciones. Éstos se presentan en la Iglesia como ministerio, que va ligado al desarrollo de determinadas funciones y tareas y que está vinculado a determinadas personas. Y en todo ello —muy especialmente en el ministerio sacerdotal— pueden reconocerse huellas evidentes del pasado.

§ 42

ISRAEL Y LA IGLESIA

Cuanto llevamos dicho hasta ahora responde a una orientación: la Iglesia de Jesucristo estuvo preparada en Israel y en la alianza antigua. Dice el Concilio que Israel fue una *praeparatio ecclesiae*.

Esta definición se diferencia en cualquier caso de las concepciones que todavía hoy se defienden.

Diferentes maneras de establecer la relación

Una de esas concepciones suena así: si el Nuevo Testamento representa el cumplimiento y meta de todos los caminos y tiempos precedentes, si a la vez que nuevo es definitivo, ¿para qué se necesita el viejo, el Antiguo Testamento? ¿No representa una tara? Es una concepción que culmina en la exigencia, defendida por el gnóstico Marción y repetida por A. von Harnack, de que había que *desmontar* y anular el Antiguo Testamento para concentrarnos en el Nuevo.

A lo cual hemos de decir que también el Nuevo Testamento es un libro judío, que judío era Jesús y judíos los apóstoles.

Si se objeta que quien tiene como orientación el cumplimiento y meta de todos los caminos ya no necesita el Antiguo Testamento, habremos de decir que por esa vía no puede entenderse lo que significa la categoría «cumplimiento», pues no se puede explicar en qué consiste el cumplimiento de aquello cuyo cumplimiento se espera. Sólo sabe lo que representa una meta quien es capaz de medir el camino que conduce a ella. La afirmación básica del cristianismo de que Jesús es el Cristo no se entiende sin el Antiguo Testamento, pues es allí donde se encuentra esa figura.

La predicación de Jesús está determinada por las concepciones y los contenidos del Antiguo Testamento. El mundo en que Jesús vive es un mundo marcado por el Antiguo Testamento y por su pueblo. La Escritura que Jesús conoce, que cita y expone, son los libros veterotestamentarios, la Ley y los profetas.

Y hay todavía otra concepción relativa a la valoración del papel eclesiológico de Israel. Se apoya precisamente en los argumentos que acabamos de aducir, para llegar a la conclusión de que no se puede renunciar al Antiguo Testamento. Dicha concepción podemos exponerla así: Israel y la Iglesia han de considerarse *equivalentes*. Uno y otra han de

definirse como pueblo de Dios, uno y otra son el pueblo de la elección, constituyen la *ekklesia* formada por la palabra y la comunidad; uno y otra son un pueblo en camino, con el encargo de no ser como los otros pueblos y al mismo tiempo de estar al servicio de los mismos; con el encargo de entender su existencia como una proexistencia. Ambos tienen como meta la venida del reino de Dios.

Por atinadas que sean tales afirmaciones habida cuenta de las mentadas notas comunes, no hacen justicia sin embargo —al no aludir a las diferencias— a lo nuevo y peculiar de la figura e importancia de Jesús, ni a lo peculiar de la alianza nueva y escatológica. No exponen con la suficiente claridad lo que significa cumplimiento, lo que significa el que Jesús sea más que el profeta y que el rey del Antiguo Testamento. Tampoco aclaran suficientemente en qué modo el presente allí testificado, el hoy, es la caracterización temporal decisiva en el Nuevo Testamento.

Y hay una tercera concepción, que no sólo habla de la igualdad de Israel y de la Iglesia, sino también de que Israel y su historia se convierten en *el criterio decisivo* de lo que es la Iglesia cristiana, de lo que ha de ser y hacer. Según ello el Nuevo Testamento sería un apéndice, el último libro del Antiguo Testamento, no teniendo validez sino en la medida en que se puede compaginar con el mismo. Éste es el tema preferido en el actual diálogo judeo-cristiano¹. Martin Buber había ya declarado: Lo que hay de valioso en el Nuevo Testamento deriva del Antiguo; lo que no procede de éste, no es bueno².

De lo cual se sigue el admitir a Jesús en tanto que es un profeta y hermano de todos nosotros en la fe³, en la medida en que es un crítico

1. Son fundamentales: F. Mussner, *Traktat über die Juden*, Munich 1979; versión castellana: *Tratado sobre los judíos*, Sígueme, Salamanca 1983; C. Thoma, *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg 1958; H. Goldschmidt-H. J. Kraus, *Der ungekündigte Bund*, Stuttgart-Berlin ²1963; K.H. Rengstorff-K. Kortzfleisch, *Kirche und Synagoge*, 2 vols., Stuttgart 1968/70; P. Lapide, *Ökumene aus Christen und Juden*, Neukirchen-Vluyn 1972; F. Hammerstein, *Von Vorurteilen zum Verständnis. Dokumente zum jüdisch-christlichen Dialog*, Francfort 1976; H.H. Henrix-M. Stöhr, *Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen*, Aquisgrán 1978; H.H. Henrix, *Unter dem Bogen des Bundes. Beiträge aus jüdischer und christlicher Existenz*, Aquisgrán 1981; J. Maier-J.J. Petuchowski-C. Thoma, *Judentum und Christentum*, en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 26, Friburgo-Basilea-Viena 1980, 128-168; C. Thoma, *Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum*, Darmstadt 1982; P. Lapide-K. Rahner, *Heil von den Juden? Ein Gespräch*, Maguncia 1983; *Freiburger Rundbrief. Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem alten und neuen Gottesvolk im Geist beider Testamente*.

2. Cf. sobre este punto: H.U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Colonia- Olten 1958.

3. J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Jerusalén 1952; F. Flusser, *Jesus*, Reinbek 1968; Schalom Ben Chorim, *Der Nazarener in jüdischer Sicht*, Munich 1969; *Id.*, *Jesus im Judentum*, Wuppertal 1970; P. Lapide, *Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Ju-*

de las condiciones e instituciones del *establishment*, un amigo de publicanos y pecadores, totalmente ajeno a la idea de una Iglesia. A esto hemos de observar que nada de todo ello hace justicia al testimonio del Nuevo Testamento. Sin duda que éste se halla interesado en decir que Jesús de Nazaret es el Cristo; pero también que es el Cristo en el que se han cumplido las expectativas mesiánicas y que ya no tenemos que esperar a ningún otro (Mt 11,7-15). El Nuevo Testamento está interesado en proclamar que el Jesús predicador se convierte en el Cristo predicado, el creyente en el que es creído y aceptado.

Otro es el cotejo de Israel y la Iglesia que defiende Karl Barth⁴. Según él la realidad común entre Israel y la Iglesia consiste en que ambos son el pueblo de la elección, de la elección del Dios que elige.

Ese pueblo reviste una doble forma: Israel y la Iglesia, siendo la Iglesia un pueblo formado por judíos y gentiles.

Abraham, el padre de Israel, es el padre de la Iglesia, por ser el padre de la fe; Jesús, el Señor de la Iglesia, es el Mesías de ese pueblo que procede de Israel. Israel y la Iglesia comparten la tarea común de dar testimonio sobre cuanto Dios ha obrado en ellos.

Sin Israel no existiría la Iglesia. La Iglesia vino a Israel, no Israel a la Iglesia, que fue injertada en aquél como una rama (cf. Rom 9-11). La unidad de ambos es indisoluble, y no pocas veces se manifiesta en su destino común.

Para Barth la diferencia entre Israel y la Iglesia consiste en que Israel es la representación y reflejo del juicio divino, así como la representación de la falta de voluntad y de la indignidad humanas frente a la misericordia divina.

Mas ello no es una contribución pasada sino permanente de Israel a la Iglesia, que justamente necesita de ese reflejo para poder ser y hacer lo que se le ha encomendado.

La Iglesia, según Barth, es la representación de la misericordia divina, en la que el juicio ha sido cerrado y superado. En ese sentido la Iglesia es la forma más perfecta de la comunidad y pueblo de Dios.

Otra cosa más: el servicio peculiar de la Iglesia es la fe, mientras que el servicio de Israel es escuchar, escuchar las palabras y promesas, que afectan a ese pueblo. También este servicio de Israel entra en la Iglesia, según Barth, porque la fe viene del escuchar, la fe es el paso dado del escuchar.

dentum, Stuttgart-Wuppertal 1976; H. Fries, *Jesus in jüdischer Sicht*, en *Kirche und Religionen*, dir. por H. Fries-F. Köster-F. Wolfinger, I, *Jesus in den Weltreligionen*; St. Ottilien 1981, 15-49.

4. *Kirchliche Dogmatik* IV/1 y 2: *Die Lehre von der Versöhnung*, Zollikon-Zürich 1953 y 1955; cf. al respecto H. Fries, *Die Kirche als Ereignis. Zu Karl Barths Lehre von der Kirche*, en *Kirche als Ereignis*, Düsseldorf 1958, 68-118, especialm. 77ss.

Pero es precisamente ese paso del escuchar al creer —también según Barth— el que Israel como tal, como pueblo en su conjunto, no da para llegar al punto en el que se cumple la promesa: en Jesucristo. Existe así el Israel, que se hace desobediente en la escucha y que constituye el ejemplo de un comienzo sin continuación, un presente sin futuro; en una palabra, el ejemplo de la ocasión perdida. Aquí entra el servicio de la Iglesia, el servicio de la fe, por cuanto que la Iglesia es la forma más perfecta de la comunidad de Dios. Mas también aquí continúa Israel viviendo en la Iglesia, porque renace su escuchar con fe y porque en el marco de la Iglesia también la fe puede ser pequeña y débil; puede fallar y renunciar.

Y, finalmente: si Dios prepara en Jesucristo un final para el hombre, sujeto a la muerte y al juicio, y le otorga un nuevo comienzo en paz, salvación y vida, entonces existe la única comunidad de Dios bajo una doble forma: una forma transitoria y otra permanente que, a la vez, ha de llegar.

Estos planteamientos presentan de manera original lo que hay de común y de diferente en Israel y en la Iglesia, así como la vinculación indisoluble, cuando se la contempla en la historia de la fe.

En cualquier caso hay que acentuar aquí las diferencias. Porque Israel no es sólo la representación de la desobediencia humana, del pecado y del juicio divino; tampoco es meramente la representación de una comunidad que no ha dado el paso del escuchar al crear. Si esto es cierto en lo que se refiere al Mesías que ha llegado en Jesús, no lo es por lo que respecta a los otros contenidos de la fe. También Israel recorrió el camino de la escucha a la fe, a la fe en las gestas de Dios, sus palabras y promesas. La diferencia está en la manera diferente que viene dada con el camino de la historia, que no se puede saltar ni allanar.

En esta contraposición, de primeras desconcertante, parece que Barth cede a la tendencia —y a ello nos hemos ya referido— de sustituir el esquema del tiempo y de la historia por el esquema del espacio. Ello se pone de manifiesto en su frase bien significativa: El profeta y el apóstol contemplan lo mismo: el profeta mirando el futuro hacia delante, el apóstol mirando hacia atrás lo ocurrido.

Pero ahí precisamente está la diferencia decisiva, condicionada por el tiempo y la historia. Es decir, que el profeta y el apóstol no ven lo mismo, ni miran lo mismo en lo que ven. Tiempo e historia son también la llegada de lo nuevo.

Definir las relaciones de Israel y la Iglesia mediante la categoría de una *praeparatio ecclesiae* en la historia de Israel y en la antigua alianza responde mejor a la referencia y conexión mutua.

El camino histórico

Sobre todo en la carta a los Romanos (caps. 9-11)⁵ Pablo ha reflexionado sobre las relaciones de Israel y la Iglesia y se ha referido explícitamente al *misterio de Israel*. «Los israelitas de quienes es la adopción de hijos, la gloria, la legislación, el culto y las promesas. Los patriarcas, de quienes Cristo descende según la carne...» (9,4s). Incluso después de Cristo, Dios no ha rescindido la alianza con Israel ni ha anulado su elección. Dios no ha rechazado a su pueblo. Israel sigue siendo amado por causa de los patriarcas, pues los dones de gracia y las llamadas de Dios son irrevocables. En la misma carta a los Romanos, y bajo la imagen del olivo, de su raíz y ramas, Pablo dice al cristiano: «No tienes de qué gloriarte contra las ramas; y, si te glorias, sábetete que no sustentas tú a la raíz, sino la raíz a ti» (11,18). Finalmente, declara Pablo que el plan salvífico de Dios sólo se cumplirá cuando todo Israel, en el cumplimiento de su fe y de las promesas hechas a la misma, haya reconocido al «redentor de Sión».

En el tiempo intermedio recomienda el Apóstol a los cristianos que actúen de manera ejemplar y convincente mediante el testimonio de su palabra y de sus obras.

De lo cual se deduce que Israel y la Iglesia son hasta el día de hoy un signo y testimonio de que Dios ha hablado en la historia para la salvación de los hombres. Israel y la Iglesia viven de la promesa y fidelidad de Dios. La fe en la palabra de Dios y la obediencia a su voluntad constituyen el fundamento de su existencia. De ahí que los judíos no deban considerarse como *infideles* (incrédulos) sino como *fideles* (creyentes). Israel y la Iglesia tienen el encargo de no ser como el resto de los pueblos, pero al mismo tiempo son un signo levantado para todo el mundo. Israel y la Iglesia representan el hecho, el destino y la esperanza del pueblo de Dios que peregrina. Esa conexión se ha olvidado a menudo en el curso de la historia de la Iglesia⁶.

5. F.W. Maier, *Israel in der Heilsgeschichte nach Rom 9-11*, Munich 1929; E. Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, en *Theologische Traktate*, Munich 1952, 241-292; versión castellana: *La Iglesia de judíos y gentiles*, en *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966, 111-142; J. Oesterreicher, *Der Baum und die Wurzel. Israels Erbe-Anspruch an die Christen*, Friburgo-Basilea-Viena 1968. Son asimismo interesantes los comentarios de K. Barth, O. Kuss, E. Käsemann, H. Schlier y U. Wilckens a la carta a los Romanos; D. Zeller, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus*, Stuttgart 1973; F. Mussner, o. cit. 52-74.

6. Para el argumento siguiente ver: W.P. Eckert-E.L. Ehrlich, *Judenhass-Schuld der Christen?*, Essen 1964; H. Fries, *Überlegungen zum christlich-jüdischen Gespräch*, en *Wir und die andern*, Stuttgart 1966, 208-239.

Aunque la Iglesia se ha entendido a sí misma como el Israel nuevo, y por lo mismo no tenía fundamento alguno para alimentar sentimientos hostiles contra Israel, ni siquiera contra el Israel posterior a Cristo, y aunque en la oración y en la liturgia de la Iglesia estaba presente el Antiguo Testamento con muchos de sus contenidos concretos, la cristiandad casi hizo su deber único —especialmente después de terminada la época de sus propias persecuciones y dentro del marco del imperio cristiano— el convertir a los judíos supuestamente endurecidos y rechazados por Dios, convertir a los descendientes de quienes habían gritado «¡Crucifícale! ¡Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!» (Mt 27,25) y habían crucificado a Jesús.

Pero ésa es una tesis que, utilizada como sentencia colectiva, es pura y simplemente falsa, sin que ni siquiera haga justicia al simple hecho de que la condena de Jesús, vista externamente, fue preparada y llevada a término por las autoridades judías de aquel tiempo en unión con la justicia y el poder militar romanos: *Crucifixus sub Pontio Pilato*. Pero la teoría de la reprobación se mantuvo. Apareció una elaborada literatura *adversus judaeos*. Al judío que se negaba a hacerse cristiano, se le acusaba de obstinación y ceguera. Por otra parte, en la *edad media* —y muy especialmente durante el período entre el 800 y el año 1000— se encuentra la concepción, fundada en la *concordantia novi et veteris Testamenti* y expresada en las viejas representaciones de la Iglesia y la Sinagoga bajo la cruz, de que Sinagoga e Iglesia simbolizaban la *Ecclesia universalis*⁷. Entre los hechos más sorprendentes hay que considerar el que durante dicha época no sólo no fueran discriminados y perseguidos los judíos sino que hasta existió una armonía interior y externa entre cristianos y judíos, ligada a la igualdad jurídica. Mas pronto se impuso la vieja concepción propia de la mentalidad «*adversus judaeos*». Su nuevo símbolo fue la representación de la Sinagoga con los ojos tapados y el báculo roto, en contraste con la figura radiante y victoriosa de la *Ecclesia*. Se sumó la idea de que los judíos a causa de la crucifixión de Jesús habían sido reducidos a servidumbre en el sentido de esclavitud.

Fueron las *cruzadas* las que abrieron de par en par la puerta a la hostilidad declarada y brutal por ser los asesinos de Cristo, con la extraña argumentación de que al llegar a Tierra Santa, con el objetivo de recuperar los santos lugares para la cristiandad, había que empezar por aniquilar a los judíos en su patria y tomar venganza así de los mismos. Olvidando así por completo que precisamente la sangre de Cristo no clama venganza por parte de los hombres. Y aunque podemos decir que varios papas, emperadores y obispos defendieron los derechos de los judíos, lo cierto es que no pudieron impedir los actos de crueldad contra

7. W. Seiferth, *Synagoge und Kirche im Mittelalter*, Munich 1964.

los mismos. La alternativa: bautismo o muerte no fue algo singular en aquel tiempo; las gentes recibían a menudo el bautismo para escapar a la muerte. Pero no pocas veces ocurrió que los judíos bautizados fueron después entregados a la inquisición como sospechosos de herejía. Las palabras del predicador de las cruzadas, Bernardo de Claraval, a los caballeros cristianos: «Marchad a Sión, defended la tumba de Cristo, vuestro Señor, pero no toquéis a los hijos de Israel, y habladles en tono amistoso, porque son la carne y huesos del Mesías, pues si los vejáis, corréis el peligro de herir al Señor en la pupila de sus ojos», cayeron en saco roto. Abelardo (1079-1142), por lo demás el gran adversario de Bernardo de Claraval, estuvo totalmente de acuerdo con él en este punto al tiempo que describe la situación de los judíos con estas palabras: «Ninguna nación ha sufrido jamás tales cosas por Dios. Dispersos entre todas las naciones, sin rey ni príncipes mundanos, los judíos son gravados con pesados impuestos, cual si cada día tuvieran que comprar su vida de nuevo. Maltratar a los judíos se considera una obra agradable a Dios. Una cautividad como la que padecen los judíos no pueden explicársela los cristianos más que por el altísimo odio de Dios. La vida de los judíos está en manos de sus peores enemigos. Ni siquiera en el sueño se ven libres de terrores y pesadillas. Fuera del cielo no tiene lugar seguro de refugio. Cuando quieren viajar al lugar más cercano, tienen que comprar con fuertes sumas de dinero la protección de unos príncipes cristianos, que en realidad desean su muerte, para poder obtener su permiso. Los judíos no pueden tener campos ni viñedos, porque nadie hay que les garantice su posesión. Así que no les queda otra fuente de ganancia que el negocio del préstamo, y eso les hace a su vez odiosos a los cristianos.»

Son frases, que revelan de manera sobrecogedora, las tribulaciones y el destino increíblemente duro de los judíos en los reinos cristianos. El concilio IV de Letrán, celebrado bajo Inocencio III (1215), dispuso que los judíos llevaran una señal visible por la que se les pudiera reconocer y que el viernes santo permanecieran en sus casas. La semana santa era para los judíos la peor época del año. A finales de la edad media ciertos supuestos crímenes, como el asesinato ritual, la profanación de las hostias consagradas o —como en tiempos de la gran peste del siglo XIV— el envenenamiento de las fuentes, fueron pretexto para condenar y ejecutar a los judíos.

La Reforma del siglo XVI no aportó cambio alguno en este punto, si es que no contribuyó a agravar en parte la situación.

Es importante y significativa la postura de Lutero al respecto⁸. He-

8. Resulta fundamental: J. Brosseder, *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten*, Munich 1972.

mos de empezar por referirnos a su escrito del año 1523: Que Jesucristo fue judío por nacimiento. Lutero se defendía en él contra la sospecha de que había sido objeto, cual si negase la verdad de «Jesús, nacido de María Virgen».

Las consideraciones de Lutero persiguen a la vez el propósito de ganar a los judíos para Cristo mediante un trato amistoso. Con ello quiere el reformador separarse conscientemente de la manera de comportarse con los judíos, habitual en su tiempo: «Han actuado con los judíos cual si se tratase de perros y no de hombres.»

Sus escritos posteriores, sobre todo el que versa sobre los judíos y sus engaños (1543), tienen como destinatarios no a los judíos sino a los cristianos. Y para reforzar su fe traza Lutero la contrafigura de los judíos. Se les presenta como hombres que, siempre y de manera consciente, han rechazado y deshonrado a Jesús. A lo largo de 1500 años Dios ha predicado a los judíos, por lo que deberían saberlo. Quien durante tan largo tiempo escucha la palabra de Dios y dice: Yo no quiero saber, a ese tal su ignorancia no le servirá de excusa, sino que le hará siete veces culpable. Hay, pues, maldad y obstinación o *pertinacia*, las notas características de los herejes, según la concepción del tiempo. Cualquier esperanza de que los judíos se conviertan resulta absurda. La cuestión es qué consecuencias podían sacarse del derecho entonces vigente.

En el primer escrito se esforzaba Martín Lutero por integrar a los judíos en la sociedad coetánea, a fin de convertirlos. Pero a medida que fue convenciéndose de que la conversión de los judíos a la fe cristiana no se lograría, fue sacando otras consecuencias. Y pasó a defender la opinión de que ya no podía justificarse el tolerar a los judíos en la sociedad cristiana —por causa de los mismos cristianos— y que el permitirles la práctica de su religión y de su servicio religioso en las sinagogas era una blasfemia y equivalía a una negación de la fe cristiana. Los cristianos se hacen responsables de pecados ajenos, cuando permanecen pasivos.

De ahí que abogue Lutero por la que él llamaba «dura misericordia» (*scharfe Barmherzigkeit*), y a la que comparaba con la acción de los médicos que, con el fin de curar, han de producir dolor. Éstas eran sus propuestas: había que destruir las sinagogas y las casas de los judíos, pues eran lugares en que se practicaba la idolatría; había que reunirlos y encerrarlos en un *ghetto*, a fin de que sepan que no son los señores de nuestra tierra, habría que privarles del Talmud y de los «librillos de oraciones», quitárselo todo y, finalmente, deberían de emigrar a Palestina.

Cuando se dice que esas propuestas de la «dura misericordia» no hizo Lutero más que tomarlas de la praxis coetánea, se dice una verdad;

pero ello no aporta justificación alguna de cara a la renovación que los reformadores querían hacer desde el evangelio.

Cuando se dice que con tales reflexiones Lutero no cultivaba ningún antisemitismo ni pretendía redactar un panfleto contra los judíos y menos aún incitar a su persecución, sino que se interesaba por exponer la fe cristiana tal como él la entendía, en el sentido de una doctrina de la justificación, en el sentido del «sólo por Cristo», aún hemos de preguntarnos: ¿qué se deduce de todo ello de cara a una interpretación de la fe, que conduce a tales consecuencias?

El efecto de las afirmaciones de Lutero fue que más tarde se aceptase la praxis por él recomendada, sin necesidad de fundamento teológico.

No podemos seguir aquí las vicisitudes de esa terrible hipoteca histórica; pero hemos de reconocer que *el antisemitismo cristiano* fue una de las raíces del antisemitismo moderno, el cual tuvo desde luego otras raíces además. Los impulsos decisivos para el reconocimiento del judío como un semejante y un conciudadano se debieron al *humanismo y la Ilustración*. En ese sentido *Nathán el Sabio* de Lessing representa un testimonio conmovedor.

Sólo hay que esperar que las experiencias de nuestro tiempo, y muy especialmente las del reciente pasado alemán, hayan abierto los ojos a todos los hombres y a los cristianos todos o se los abran definitivamente para ver esa injusticia bochornosa. Los cristianos ya no pueden olvidar que el antisemitismo es una forma de anticristianismo. Fueron muchos los que, en la época del nacionalsocialismo, no comprendieron o no quisieron comprender esa conexión. De lo contrario la solidaridad habría sido mayor y más vasta; de lo contrario, la confesión y el testimonio de las Iglesias hubieran sido más valientes, cuando se quemaban las sinagogas, cuando se marcaba, perseguía y deportaba a los judíos para terminar aniquilándolos de forma cruel. El símbolo terrible de todo ello es Auschwitz. Las relaciones de judíos y cristianos ya no se pueden articular ni definir —según piensa J.B. Metz, como si Auschwitz no hubiera existido. «Nosotros, los cristianos, nunca podremos ya retrotraernos a antes de Auschwitz; pero, bien visto, no pasamos solos más allá de Auschwitz, sino con las víctimas de Auschwitz. Ahí está, a mi entender, la raíz de la Ecumene judeocristiana»⁹.

Se da así *el paso del misionar al diálogo*. «Como cristianos sólo llegaremos a la unión entre nosotros, si logramos en común unas nuevas relaciones con el pueblo judío y su religión, si no pasamos de largo por Auschwitz, antes bien con la única forma de cristianismo que se nos permite y que se nos impone después de Auschwitz»¹⁰.

9. J.B. Metz, *Ökumene nach Auschwitz. Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland*, en *Gott in Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*, dir. por E. Kogon y J.B. Metz, Friburgo-Basilea-Viena 1979, 124.

10. Ibid. 144.

Las afirmaciones del Vaticano II

Las relaciones entre Israel y la Iglesia fueron también tema del concilio Vaticano II, encontrando en la constitución *Nostra aetate* una expresión básica, como nunca antes se había dado¹¹. Éste es su tenor:

«Al investigar el misterio de la Iglesia, este Sagrado Concilio recuerda el vínculo que une espiritualmente al pueblo del Nuevo Testamento con la raza de Abraham.

»La Iglesia de Cristo reconoce que, conforme al misterio salvífico de Dios, ya en los patriarcas, en Moisés y en los profetas se encuentran los comienzos de su fe y de su elección. Afirma que todos los cristianos, hijos de Abraham según la fe, están incluidos en la vocación del mismo patriarca y que la salvación de la Iglesia está místicamente prefigurada en la salida del pueblo elegido de la tierra de esclavitud. La Iglesia no puede, por tanto, olvidar que ha recibido la revelación del Antiguo Testamento por medio del pueblo con quien Dios se dignó establecer, por su infinita misericordia, la antigua alianza, ni puede olvidar que se nutre de la raíz del buen olivo, en el que han sido injertadas las ramas del olivo silvestre que son los gentiles. Pues la Iglesia cree que Cristo, nuestra paz, reconcilió por la cruz a judíos y gentiles y que de ambos hizo una sola cosa en sí mismo.

»Además la Iglesia tiene siempre ante sus ojos las palabras del apóstol Pablo sobre sus hermanos de sangre, a quienes pertenecen la adopción de hijos y la gloria y el testamento y la legislación y el culto y las promesas, y también los padres, y de quienes procede el Cristo según la carne (Rom 9,4-5), hijo de la Virgen María. Recuerda también que los apóstoles, fundamentos y columnas de la Iglesia, nacieron del pueblo judío, así como muchos de aquellos primeros discípulos que anunciaron al mundo el evangelio de Cristo.

»Como afirma la Sagrada Escritura, Jerusalén no conoció el tiempo de su visita y gran parte de los judíos no aceptó el evangelio e incluso no pocos se opusieron a su difusión. No obstante, según el Apóstol, los judíos son todavía muy amados de Dios a causa de sus padres, porque Dios no se arrepiente de sus dones ni de su llamamiento. La Iglesia, juntamente con los profetas y el mismo Apóstol, espera el día, que sólo Dios conoce, en que todos los pueblos invocarán al Señor con *una sola* voz y le servirán bajo un mismo yugo (Sof 3,9).

11. Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Ese contexto, resultado de un difícil compromiso, no es adecuado a la realidad. El mismo tema se encuentra también en la constitución dogmática sobre la Iglesia (n.ºs 2,9,16; cf. *Das Zweite Vatikanische Konzil* (LThK) II, 405-495 (sobre todo J. Oesterreicher).

»Por tanto, siendo tan grande el patrimonio espiritual común a cristianos y judíos, este Sagrado Concilio quiere fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y aprecio entre ellos, que se conseguirá sobre todo por medio de los estudios bíblicos y teológicos y con diálogos fraternos.

»Aunque las autoridades judías con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo, sin embargo, lo que en su pasión se hizo no puede ser imputado indistintamente ni a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy. Y si bien la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos como réprobos de Dios y malditos, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras. Por consiguiente, procuren todos no enseñar en la catequesis ni en la predicación de la palabra de Dios nada que no esté conforme con la verdad evangélica y con el espíritu de Cristo.

»Además, la Iglesia, que reprueba toda persecución contra cualesquiera hombres, consciente de poseer un patrimonio común con los judíos e impulsada no por razones políticas, sino por la religiosa caridad evangélica, deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos.

»Por lo demás, la Iglesia siempre ha sostenido y sostiene que fue por los pecados de todos los hombres por los que Cristo, movido de inmensa caridad, se entregó voluntariamente a su pasión y muerte, para que todos consigan la salvación. Corresponde, pues, a la Iglesia en su predicación anunciar la cruz de Cristo como signo de amor universal de Dios y como fuente de toda gracia» (n.º 4).